

Theologie einer Mutter – eine Mutter als Theologin

(Feministisch-exegetische Anmerkungen zu 2 Makk 7

In Köln, der Stadt, in der Helen Schüngel-Straumann bis 1986 lehrend tätig war, findet sich in der dominikanischen St. Andreas-Kirche ein Schrein, der in seiner heutigen Bekanntheit dem Dreikönigenschrein im Hohen Dom zwar um einiges nachsteht, für die Wirkungsgeschichte der Bibel aber nicht minder interessant ist: der sog. Makkabäerschrein.¹ Die Typologie seiner Darstellungen des Martyriums der sieben makkabäischen Brüder und ihrer Mutter schreibt diese frühjüdische Märtyrerlegende in das christliche Heilsgeschehen ein, indem das Leiden der sieben Brüder dem Leiden Christi Bild für Bild gegenübergestellt, das Leiden der Mutter aber dem Mariens verglichen wird. Ihr Bild nimmt die Stirnseiten des Schreines ein und ist damit kompositionell hervorgehoben.

Auch in der Komposition der zugrunde liegenden Erzählung des Zweiten Makkabäerbuches² hat die Figur der Mutter einen besonderen Ort. In der eröffnenden Szene (7,1-6) und in den Schlussnotizen (7,41-42) erscheint sie lediglich in kurzen Erzählhinweisen, bekommt aber im Zentrum des Textes zwei eigenständige „Auftritte“ (7,20-23 und 24-29). Der Figur dieser Frau gelten die folgenden (eher skizzenhaft bleibenden und vieles, v.a. auch historische Zusammenhänge aus Platzgründen aussparenden) Überlegungen³. Denn sie ist auf vielfältige Weise mit anderen biblischen (Frauen-)Figuren intertextuell verwoben, und sie artikuliert eines der erstaunlichsten Gottes-Bekenntnisse der frühjüdischen Zeit, das gleichwohl bisher noch kaum als solches bzw. als Bekenntnis aus dem Mund einer Frau/Mutter analysiert wurde.⁴ Immer noch erweist sich damit der frühe Impetus feministischer Exegese, dem auch Helen Schüngel-Straumann verpflichtet ist, Frauenfiguren der Bibel – zumal unter Einbeziehung der deuterokanonischen Schriften – ins Zentrum zu stellen⁵, als nicht überholt!

¹ Vgl. umfassend dazu die Monographie der Kunsthistorikerin Roswitha Hirner (Hirner 1970).

² Dazu kommt sicher die breite Ausgestaltung der Erzählung in 4 Makk (vgl. dazu bes. Klauck 1989). Zur weiteren Rezeption im antiken Judentum vgl. Cohen 1971 und Doran 1980; zur christl. Rezeption Schatkin 1974 und Schreiner 2000.

³ Dank an Nandita Happe-Straßer für anregende Gespräche und Beobachtungen zum Thema!

⁴ Die einzige mir bekannte Ausnahme ist der – nicht sehr ergiebige – Beitrag von Young 1991. Die Kommentare von Abel 1949 und Goldstein 1984 sowie die Monographie von van Henten 1997 enthalten jedoch viele wertvolle Einzelhinweise.

⁵ Vgl. etwa ihre Reihe „Frauen in der Bibel“, erschienen 1984 in „Christ in der Gegenwart“ (wieder aufgenommen in Schüngel-Straumann 2002) und damit die erste zusammenhängende exegetische Behandlung von Frauenfiguren der Bibel durch eine katholische feministische

1. Die Figur der Mutter im Kontext von 2 Makk 6-7

Innerhalb des Zweiten Makkabäerbuches bilden die Kap. 6 und 7 eine thematische (und auch strukturell abgrenzbare⁶) Einheit. Jüdische Menschen sollen im Auftrag des seleukidischen Königs gezwungen werden, Schweinefleisch zu essen und mit dieser Handlung gleichsam *pars pro toto* ihre jüdische Identität, gegründet auf die „Gesetze der Väter“ und das Bekenntnis zum Gott Israels, dem Willen des Herrschers zu unterwerfen. Sie weigern sich und ertragen dafür Folter und Tod. 2 Makk 6 erzählt vom Martyrium des greisen Eleazar, in Kap. 7 geht es um sieben Brüder und ihre Mutter.

Im Verbund der beiden Kapitel fällt auf, dass Eleazar seine Bereitschaft zum Martyrium mit seiner Vorbildfunktion für die Jugend begründet. Der Widerstand der sieben Brüder wird dadurch zu einer Handlung, in der junge Männer dem Beispiel des Greisenalters folgen. Auf dieser Linie unterstreicht die Präsenz der Mutter das noch jugendliche Alter der sieben Männer. Insgesamt sind damit in 2 Makk 6 und 7 aber als dem König Widerstehende (idealtypisch) Menschen gezeichnet, die ansonsten im politisch-militärischen Handlungsverlauf der Makkabäerbücher bzw. an den Schauplätzen von Tempel, Schlachtfeld oder Umgebung des seleukidischen Königs keine Rolle spielen: ein sehr alter Mann, jugendliche Männer und eine Frau, deren Charakteristicum das „Muttersein“ ist. Gleichzeitig sind es diese nicht der Norm des kampffähigen Mannes entsprechenden Menschen, denen offensichtlich zuge-
traut wird, sich in einem öffentlichen Tribunal zu äußern und für ihre Überzeugungen einzustehen. Auf dem Kampffeld der tödlichen Bedrohung um des Bekenntnisses willen können und sollen auch sie sich bewähren.

Zwei Leerstellen bei der Figurenbesetzung fallen auf. Zunächst sind neben den Brüdern keine Schwestern genannt, erscheinen neben der Mutter keine Töchter im Sinne junger, unverheirateter Frauen. Sie sind keine in der Öffentlichkeit handelnden Menschen, sondern leben eingeschlossen im Haus ihrer Familie (vgl. 2 Makk 3,19!)⁷. Sodann steht neben der Mutter der Sieben kein Vater. Man kann Mutter und Brüder deshalb in der klassischen Konstellation von Witwe und Waisen sehen. Statt dass sie unter besonderen königlichen Schutz genommen würden, erfahren sie hier Gewalt und Tod – einer von vielen kritischen Seitenhieben des 2. Makkabäerbuches gegen die Herrschaft des seleukidischen Königs. Im Verbund der Kap. 6 und 7 scheint zum einen der Greis Eleazar an die Stelle des Vaters zu treten, insofern er für die Brüder zum

Exegetin, aber auch ihre weiteren Arbeiten, wie sie in Schüngel-Straumann 2002 bibliographiert sind.

⁶ Der Handlungsstrang des sich formierenden kämpferischen Widerstandes um Judas Makkabäus, am Ende von Kap. 5 unterbrochen, wird zu Beginn von Kap. 8 wieder aufgenommen; 7,42 blickt nicht nur auf Kap. 7 zurück, sondern ist Schlussbemerkung zu den Kap. 6-7 insgesamt.

⁷ Zum gesamten Repertoire der Frauenfiguren in 2 Makk vgl. Gerber ²1999.

Vorbild wird⁸. Daneben aber wird hier, wie zu zeigen sein wird, die Position des fehlenden Vaters in vielschichtiger Weise – nicht zuletzt auch von der Mutter! – besetzt.

2. Die Figur der Mutter – strukturelle Verankerung in 2 Makk 7

Nach einer kurzen Exposition (7,1), die die „sieben Brüder mit der Mutter“ auf die textuelle Bühne bringt, erzählen die vv. 2-19 vom Martyrium der sechs älteren Brüder. Die sechs kleinen szenischen Einheiten (2-6.7-9.10-12.13-14.15-17.18-19) sind eng aufeinander bezogen, machen die Brutalität der Folter schonungslos deutlich und entwickeln gleichsam parallel dazu über die jeweils umfangreicher werdenden Redeanteile der Brüder eine zusammenhängende Theologie des Widerstands,⁹ die in der Hoffnung kulminiert, dass Gott die Gerechten, die um der Treue zu Gottes Weisungen willen in den Tod gegangen sind, auferwecken wird. Die vv. 24-40 kreisen um den siebten, jüngsten Sohn. Der König bringt besondere Beredsamkeit auf, ihn auf seine Seite zu ziehen und schaltet auch die Mutter ein, dass sie den jungen Mann umstimme (24-29). Dessen Rede gegen den Tyrannen (30-38) ist stattdessen ein breit angelegtes Bekenntnis, das die Argumente der sechs Brüder aufnimmt und zuspitzt. Auf diese Szene scheint die Erzähldynamik zuzulaufen, gefolgt nur noch von kurzen Schlussbemerkungen.

Innerhalb der so beschriebenen Erzähldynamik könnte man die vv. 20-23 als retardierendes, die Spannung erhöhendes Moment verstehen. Bevor sich im „showdown“ der allein übrig gebliebene jüngste der Brüder und der König gegenüberstehen, wird der Blick auf die anwesende Mutter gelenkt. Ihre Rede aber ist nicht exakt in den Handlungsverlauf eingepasst, sondern situiert sich, da an alle Sieben gerichtet, synchron zur gesamten Erzählung. Außerdem wird ihr Auftreten durch einen Erzählerkommentar besonders profiliert. Dadurch erhält diese Szene einen besonderen Akzent. Von ihr her betrachtet lässt sich die Dynamik der Erzählung beschreiben als auf einen Höhepunkt hin geordnet: Exposition (7,1) und Schlussnotiz (7,41) vermitteln der Präsenz der Mutter Anfang und Ende, und neben der Ermahnung an ihren Jüngsten (27b-29) stehen die Worte, die sie gemeinsam mit allen sieben Brüdern spricht (5b-6). In den vv. 20-23 aber erscheint sie allein im Zentrum der Aufmerksamkeit.

Ob sich aus dieser doppelten Erzähldynamik in 2 Makk 7 entstehungsgeschichtliche Konsequenzen ableiten lassen, kann und braucht hier nicht weiter verfolgt werden.¹⁰ Die jetzt vorliegende Erzählung jedenfalls unterstreicht be-

⁸ Im Gesamtkontext von 2 Makk wäre auch der Jerusalemer Presbyter Razis einzubeziehen, der nach 14,37 die Bezeichnung „Vater der Juden“ trägt.

⁹ Kellermann 1979 beschreibt 2 Makk 6+7 deshalb als Gattungsmischung zwischen Märtyrerbericht und Lehrerzählung.

¹⁰ Immerhin fällt auf, dass sich die Figur der Mutter ohne Kohärenzverlust aus der Erzählung herauslösen lässt. Unter Voraussetzung der gängigen Annahme, dass der Verfasser(kreis) von

reits mit strukturellen Mitteln, dass die Figur der Mutter nicht in der Gesamtgruppe aufgeht.

3. Die Mutter in den Versen 1-6

In der einleitenden Szene (vv. 1-6) erscheint die Mutter dreimal den Brüdern an die Seite gestellt (vv. 1.4.5). Die erzählten Handlungen gelten jeweils gleichermaßen ihr und den Brüdern: gemeinsam werden sie festgenommen (v. 1), gemeinsam müssen sie bei der Folterung des ersten jungen Mannes zuschauen (v. 4). Gemeinsam machen sie sich Mut, dem Tod nicht auszuweichen:

5b ... sie bestärkten einander mit der Mutter darin, edel zu sterben. Sie sagten:

6 Gott der Herr schaut auf uns, und gewiss stärkt er uns. Denn so hat es Mose erklärt in dem Lied, in dem er offen ein Gegenzeugnis ablegte: Und er wird seine Diener (und Dienerinnen!) stärken.

Der Sinnzusammenhang legt es nahe, auch die direkte Rede (v. 6) als von der Mutter mitgesprochen zu verstehen (und entsprechend „gerecht“ zu übersetzen!). Die Worte nehmen Bezug auf das Moselied Dtn 32, einer harschen Abrechnung mit Israels Götzendienst¹¹. Der mehrdeutige Vers Dtn 32,36 scheint von den LXX-Übersetzern so verstanden worden zu sein, dass JHWH zwar „sein Volk“ als ganzes richtet, aber „seine Diener“ tröstet oder stärkt¹². In diesem Sinne beziehen sich die Brüder mit ihrer Mutter darauf und bieten damit in nuce bereits die Theologie, die die Reden der Sieben nach und nach entfalten werden: das jüdische Volk lebt unter dem gerechten Zorn Gottes, dessen Auswirkungen sich auch die Toratreuen nicht entziehen können. Dennoch vertrauen sie auf die Stärkung durch Gott.

Der Bezug auf das Moselied drückt die Gewissheit aus, in der jetzigen Situation von Gott nicht allein gelassen zu werden, und diese Gewissheit wird geschöpft aus einem Toratext, der offensichtlich bereits die Autorität eines unverbrüchlichen Gotteswortes hat. Insofern auch die Mutter als Sprecherin der gegenseitigen Stärkung nach v. 6 mitzuhören ist, ist auch sie gezeichnet als torakundig und in ihren Überzeugungen gebunden an die Tora.

² Makk das Werk des Jason von Cyrene benutzt und eigenständig bearbeitet hat, wäre eine sinnvolle Vermutung die, dass die Figur der Mutter auf die Ebene der Neubearbeitung gehört.

¹¹ Darauf mag sich auch die Formulierung des „Gegenbezeugens“ (ἀντιμαρτυρέω), dh. gegen Israel gerichtet, beziehen.

¹² So m.E. zutreffend van Henten 1997, 111 mit Anm. 99.

4. Die Mittelszene (7,20-23)

Bleibt in der Eingangsszene (vv.2-6) die Mutter im Hintergrund der sieben Brüder und tritt in der anschließenden Szenenfolge (7-19) gänzlich zurück, so rückt sie danach in den Mittelpunkt (vv.20-23). Zum einen wird auf der Ebene der Erzählstimme über sie gehandelt (vv.20-21), zum anderen kann sie innerhalb der erzählten Welt selbst das Wort erheben (vv.22-23).

4.1 „Überaus bewundernswert“ – vv. 20-21

20 Überaus bewundernswert aber und würdig eines guten Gedenkens war die Mutter, die in der Zeit eines einzigen Tages sieben Söhne sterben sah und es tapfer ertrug, weil sie auf den Herrn hoffte.

21 Jeden von ihnen bestärkte sie in der Vatersprache, von edler Gesinnung erfüllt, und weibliche Denkart mit männlichem Mut aufrichtend, sagte sie: ...

Der Abschnitt setzt mit einem Metakommentar ein, der ein wertendes Urteil über die Mutter vorgibt (20a), lässt aber auch in die anschließende Charakterisierung von Haltung und Tun der Mutter kommentierende Wertungen einfließen („tapfer“; „edel“) und spart nicht mit Emphase. Alles ist offenbar daran gesetzt, dass dieses Urteil übernommen wird. Man darf vermuten, dass die Erzählung hier dezidiert auch Frauen ansprechen und gewinnen will.

V. 20b zeichnet die Mutter als Bild und zugleich Gegenbild der im Psalm der Hanna gepriesenen Frau (vgl. 1 Sam 2,5), die zunächst unfruchtbar ist und dann sieben Kinder gebären kann. Auch die makkabäische Mutter hat sieben Söhne (die nur in 20b auch so bezeichnet werden) und ist damit in der traditionellen biblischen Wertung von Gott gesegnet. Sie wird aber hier gerade dafür gelobt, dass sie den Verlust der Söhne in der Hoffnung auf Gott erträgt, also weder den Hiob-Weg der Anklage gegen Gott geht¹³ noch nach einer verborgenen Schuld bei sich sucht, sondern im Wissen um ihre eigene Gottes-Treue Hoffnung auf Gottes Treue setzt, die über den Tod hinausreicht. Darin wird sie zugleich auch Gegenbild der „Mutter von Sieben“, die im bedrohten Jerusalem, das Jeremia anklagt, angesichts der Schrecken zusammenbricht (Jer 15,9).

V. 21 bedient sich gleich zweifach eines gendercrossing, um die Mutter zu charakterisieren. Die Gegenüberstellung von weiblichem λογισμός und männlichem θυμός zunächst (21b) schreibt nicht die „Denkart“ als weiblich und den

¹³ Inwieweit das Bild Hiobs und seiner Frau mit der Figur der makkabäischen Mutter zu verknüpfen ist, wäre genauer zu überprüfen: wie Hiob verliert sie all ihre Kinder an einem Tag, gleicht ihm aber nicht in seinen Anklagen, sondern in seiner Hoffnung auf Gott (vgl. Hiob 2,9LXX) und wird zum Gegenbild von Hiobs Frau, die laut klagt über den Verlust ihrer Kinder.

„Mut“ als männlich fest, sondern zielt eher darauf festzuhalten, dass in dieser Extremsituation das Weibliche des Männlichen bedarf. Dabei ist es die Frau selbst, die ihren λογισμός mit männlichem θυμός „erweckt“ und dazu nicht der Hilfe eines konkreten Mannes bedarf. Auf der einen Seite scheint (in der Perspektive der Erzählstimme) das Weibliche allein nicht hinzureichen, in der Krisensituation standzuhalten, auf der anderen Seite haben Frauen, hat zumindest diese Mutter Männliches gleichsam in sich, das sie aktivieren kann.

Die „Vatersprache“ sodann, in der die Mutter zu ihren Söhnen spricht (21a), durchzieht als Motiv die ganze Erzählung. Schon der zweite der Brüder hatte in seiner „Vatersprache“ Widerstand gegen die Aufforderung erhoben, er solle ein Sakrileg begehen (v. 8). Und auch in ihrer Rede an den jüngsten Sohn benutzt die Mutter die „Vatersprache“ (v. 27). Damit ist auf einer linguistischen Ebene das Aramäische oder Hebräische gemeint; die Semantik im Kontext ist jedoch mehrschichtig. Zunächst setzt der Ausdruck explizit einen „Vater“ präsent, der als Figur in der Erzählung real fehlt. Indem die Mutter die „Vatersprache“ benutzt, setzt sie den Widerstand des zweiten Bruders fort und wiederholt gleichsam auf der sprachlichen Ebene die Aneignung des Männlichen für ihre Ziele, diesmal aber genauerhin in der mit der Autorität des Vaters verbundenen Weise. Daneben steht die Rede von der „Vatersprache“ der Widerständigen innerhalb der Erzählung von 2 Makk 7 aber auch in Verbindung zur Rede von den „väterlichen Gesetzen“, die wiederum im gleichen Sinne auch als Gesetze Gottes bezeichnet werden¹⁴. Über die „Vatersprache“ erinnern die Brüder und ihre Mutter gegenüber dem Tyrannen ihre Bindung an die Weisung des Himmelskönigs, der dem sich mächtig dünkenden griechischen König unendlich überlegen ist, weil er im und über das Jenseits dieser Welt herrscht.

4.2 „Nicht ich habe euch Atem und Leben geschenkt ...“ – vv. 22-23

22 Ich weiß nicht, wie ihr in meinem Leib erschienen seid, noch (bin) ich (es, die) euch den Atem und das Leben geschenkt hat, und auch aus den Grundstoffen habe ich keinen (von euch) zusammengefügt.

23 Demnach wird der Schöpfer der Welt, der das Menschengeschlecht¹⁵ geformt hat und die Entstehung von allem kennt, euch den Atem und das Leben wiedergeben mit Erbarmen, wie ihr jetzt um seiner Gesetze willen nicht auf euch achtet.

In dreifacher Negation betont die Mutter die Entstehung des menschlichen Lebens als Geheimnis, das ihr nicht zugänglich ist. Dadurch lenkt sie die

¹⁴ „Väterliche Gesetze“: v. 2; auch 6,1; 7,30.37; allg. auf das, was von den Vätern überliefert ist 7,24; „seine (=Gottes) Gesetze“: 6,1; 7,9.11.23.

¹⁵ Zur textkritischen Diskussion vgl. Habicht 1979, 236 z. St.

Aufmerksamkeit auf das Schöpferhandeln Gottes. In zweifacher Affirmation spricht sie Gott die Kenntnis und Macht über die Entstehung von allem zu und nimmt die dritte Negation („Atem und Leben“) auf, um damit ihre Hoffnung, ja Gewissheit einer Wiederbelebung ihrer Söhne auszudrücken. Diese Argumentation steht im Rahmen einer direkten Anrede, will die artikulierte Gewissheit weitervermitteln und die Söhne damit stärken, den Tod auf sich zu nehmen.

Zunächst – eher ein Nebenzug – fällt auf, dass der Anteil des Mannes bei der Entstehung des Menschenlebens in der Rede der Frau gar nicht in den Blick kommt. Er ist für die Argumentation offenbar entbehrlich. Die makkabäische Mutter gleicht hier Eva mit ihrem Ausspruch über ihren ersten Sohn Kain, die ebenfalls nicht den Anteil ihres Mannes, sondern den Anteil Gottes an der Entstehung dieses Menschen hervorhebt (Gen 4,1).

Die Mutter greift in ihrer Rede das Thema des Lebensanfangs auf, um darüber vermittelt ihre Hoffnung auf Leben über den Tod hinaus zu entwickeln. Darin scheint sie ein Streitgespräch mit (dem Buch) Kohelet zu führen: mit ihm (vgl. Koh 11,5) hält sie fest, dass niemand, auch sie nicht das Geheimnis dessen, was sich im Leib der Schwangeren vollzieht, versteht. Sie schließt aber nicht, wie Kohelet, daraus auf die Unergründlichkeit von Gottes Werken, sondern für sie steht gleichsam die Evidenz ihrer eigenen Körpererfahrung im Vordergrund: auch wenn sie nicht weiß, wie, so sind doch in ihrem Leib Kinder wunderbar entstanden und herangewachsen. Dies kann nur Gottes Werk sein. Wenn aber Gott am Lebensanfang des Menschen wie der gesamten Schöpfung am Werk ist, dann auch jetzt, da Menschen bereit sind, ihr Leben um Gottes willen zu verlieren.

Bemerkenswert ist, dass der jüdischen Mutter Vertrautheit mit griechisch-hellenistischem Denken unterstellt wird. Sie bringt die Entstehung des Menschen und die Entstehung von „allem“ miteinander in Beziehung, scheint Analogien zwischen Mikro- und Makrokosmos vorauszusetzen, und sie spricht von der Zusammensetzung der Lebewesen aus den Elementen¹⁶. Dies geht über den praktisch-philosophischen Zug des tapferen Ertragens von Leiden weit hinaus, der im 4. Makkabäerbuch entfaltet wird und der Mutter bei Chrysostomos (vgl. PG 50,620) den Titel „Philosophin“ eingebracht hat. Die Worte der Mutter nehmen Züge einer veritablen philosophischen Lehre an; in ihr verdichtet sich die Figur der Mutter von Spr 1,8, die (neben dem Vater) ihre Söhne lehrt, zu einer „Freundin der Weisheit“ (Philo-Sophin).

¹⁶ So scheint man hier den Begriff der στοιχειώσις auffassen zu dürfen.

5. Die Mutter in der Schlußszene (7,24-29)

Innerhalb der großen Schlussszene, die auf den jüngsten der Brüder konzentriert ist, heben sich ein narrativer Passus (24-27a), die Rede der Mutter an den Jungen (27b-29) und dessen ausführliche Rede (30-38) sowie ein kurzer erzählender Abschluss (39-41) voneinander ab.

5.1 Retterin – Spötterin (vv. 24-27a)

24 Antiochus aber glaubte, sie verachte ihn, und er hatte den Verdacht, sie wolle ihn beschimpfen. Er redete auf den übrig gebliebenen Jüngsten nicht nur mit Worten bestärkend ein, sondern versprach ihm unter vielen Eiden, ihn reich und sehr glücklich zu machen, wenn er von der Lebensart seiner Väter abfalle; auch wolle er ihn zu seinem Freund machen und ihn mit hohen Staatsämtern betrauen.

25 Als der Junge nicht darauf einging, rief der König die Mutter und redete ihr zu, sie solle dem Knaben Berater/in zur Rettung werden.

26 Erst nach langem Zureden willigte sie ein, ihren Sohn zu überzeugen.

27a Sie beugte sich zu ihm nieder, und den grausamen Tyrannen verspottend, sagte sie folgendes in der ‚Vatersprache‘:

V. 24a referiert die Reaktion des Königs, der die „Vatersprache“ der Mutter nicht versteht: er interpretiert das, was er hört, als gegen sich gerichtet, ordnet es aber offenbar als Ausdruck weiblicher Hysterie ein und zögert kurz darauf nicht (v. 25), den Versuch zu machen, die Mutter für seine Ziele einzuspannen. Er hebt sie rhetorisch in den Rang einer Beraterin (σύμβουλος) ihres Sohnes, spricht ihr damit Macht in Analogie zu seinen Hofberatern zu. Er sieht daraufhin, wie sie sich zu ihrem Sohn herabbeugt, und kann diese Geste als Zustimmung zu seiner Rollenzuweisung an sie verstehen, ist aber von der Kommunikation zwischen Mutter und Sohn ausgeschlossen und weiß nicht, was den HörerInnen mitgeteilt wird: die Mutter nutzt den Freiraum der „Vatersprache“, um ihren Sohn neuerlich im Widerstand zu stärken. Sie rückt dadurch an dieser Stelle in die Position der eigentlichen Antagonistin des Königs.

5.2 Aus nicht Seiendem hat Gott geschaffen ... (vv. 27b-29)

27b Sohn, hab Erbarmen mit mir! Neun Monate habe ich dich in meinem Leib getragen, ich habe dich drei Jahre gestillt, dich ernährt, erzogen und für dich gesorgt, bis du nun so groß geworden bist.

28 Ich bitte dich, Kind, den Himmel und die Erde anzuschauen, alles, was es da gibt, zu sehen und zu verstehen: ‚Nicht aus Seiendem‘ (Textvariante: ‚Aus Nichtseiendem‘¹⁷) hat Gott dies gemacht, und so entsteht auch das Menschengeschlecht.

29 Hab keine Angst vor diesem Henker, sei deiner Brüder würdig, und nimm den Tod an! Dann werde ich dich zur Zeit des Erbarmens mit deinen Brüdern wiederbekommen.

Im Vergleich zu ihrer Rede an alle sieben Söhne (22-23) fallen zugleich Parallelen und Umakzentuierungen auf. In ihren Worten an den Jüngsten hebt die Mutter diesmal zunächst sehr ausführlich auf ihren eigenen Anteil an der Entstehung und Aufzucht des Kindes ab (v. 27b), im übrigen auch hier wieder ohne Einbeziehung des väterlichen Anteils. Ihre Hinweise auf Schwangerschaft, lange Stillzeit und Großziehen darüber hinaus haben aber auch hier wiederum eine rhetorische Funktion: sie wollen die enge Bindung an ihren Sohn betonen, seine affektive Aufmerksamkeit gewinnen und ihn so geneigt machen, ihren Worten zu folgen.

Die Mutter fordert ihr Kind dann auf (28a), von der eigenen Anschauung des Kosmos zum Verstehen von dessen Entstehung weiter zu schreiten (und damit philosophisch vorzugehen!). Wieder geht es darum, dass am Ursprung von allen Gott steht. Diesmal jedoch wagt die Frau eine weit reichende theologische Aussage, die die Entstehung des Seienden nicht im Nicht-Wissen belässt (28b). In der traditionellen christlichen Dogmatik galt diese Aussage als frühester expliziter und in seiner Art einziger Schriffterweis für eine Lehre von der *creatio ex nihilo*. In ihrem historischen Kontext dürfte es eher um den Kontrast zwischen der Welt des Seienden und dem ihr voraus liegenden, noch nicht begriffsscharf mit „Nichts“ gekennzeichneten „Zustand“ gehen¹⁸. Auch dann bleibt die Aussage bemerkenswert. Ihre Pointe liegt in ihrer Bedeutung für die eschatologische Gewissheit der Mutter, die sie in einem impliziten Schluss vom Geschehen des „Anfangs“ auf das Geschehen am „Ende“ äußert. Die Schöpfermacht Gottes aus Nicht-Seiendem macht es denkbar (und damit diese Hoffnung vernünftig), dass Gott auch die Martyrer nicht im Tod lässt. Die Mutter drückt diese Hoffnung in der Form eines Beziehungsgeschehens aus, wenn sie dem jüngsten Sohn versichert, sie werde ihn mit seinen Brüdern wiederbekommen (29b).

Gerahmt ist die Rede der Mutter vom Motiv des „Erbarmens“, mit dem zum einen ein Paradox ausgedrückt ist: der Jüngste soll, so appelliert sie an ihn, an der Mutter Erbarmen üben, indem er den gewaltsamen Tod annimmt, und darauf baut sie ihre Hoffnung, ihn zur Zeit des Erbarmens wiederzuerhalten. Die Sphäre des Erbarmens – göttlichem wie menschlichem – reicht über den Tod hinaus. Zum anderen lässt sich über dieses Motiv, zurückgeführt auf

¹⁷ Einzelnachweise bei Kappler/Hanhart 1976, 77.

¹⁸ Vgl. dazu die Diskussion bei Weiss 1966; Schmuttermayr 1973, May 1978 und Groß 1999.

die semitische „Vatersprache“ der Rednerin, die Verbindung zwischen „Erbarnten“ (*rachamim*) und „Mutterschoß“ (*rächäm*) hörbar machen. Zwar bezieht sich das griechische Wortfeld von ἐλέω/ἔλεος in der Septuagintasprache nicht nur auf die Wiedergabe der Basis *racham*, schließt sie umgekehrt aber, vor allem auch in den prophetischen Schriften, ein. Über diese sprachliche Brücke gewinnt der Rekurs der Mutter auf ihre Schwangerschaften noch einmal eine weitere Nuance, stellt eine Beziehung her zwischen dem Wachsen des Kindes in ihrem Mutterleib und dem erbarmenden Handeln Gottes.

6. Die makkabäische Mutter als Typos

Der Tod auch der Mutter wird am Ende des Textes nur äußerst knapp angedeutet. Dass ihr „männlicher Mut“ sie auch am Schluss nicht verlassen hat, gilt als selbstverständlich. Im Vordergrund des Erzählten aber stehen ihre Worte. Sie weisen sie aus als vorbildliche Mahnerin ihrer Söhne, aber auch als eine torakundige Mutter, deren Söhne dem weisheitlichen Ideal entsprechen, auf die Worte der Eltern zu hören, gerade auch in einer Situation, da sie selbst als Mutter das Zerbrechen traditioneller Wertvorstellungen sieht und bewältigen muss. Ihre Worte weisen sie aber vor allem aus als Philosophin, die nicht nur dem Ideal des Aushaltens im Leiden entspricht, sondern auch etwas von philosophischer Argumentation versteht und traditionell jüdische Topoi mit hellenistisch-griechischen verknüpft, und als Theologin, die Neues zu denken wagt, auf neue Weise Protologie und Eschatologie aufeinander bezieht, indem sie Gottes Macht, aus Nicht-Seiendem zu schaffen, in Beziehung setzt zur lebensschaffenden Kraft Gottes auch über den Tod hinaus, und ihre eigenen Körpererfahrungen rhetorisch und argumentativ mit einfließen lässt.

Der hervorgehobene Ort der Mutter auf der Stirnseite des Schreines in St. Andreas entspricht der Ordnung im Inneren dieses Schreines: die Kopfreliquie der Frau ist oberhalb derer der sieben Männer aufgestellt – und ihr damit gleichzeitig die Würde einer Märtyrin wie ihre Söhne zugesprochen. Die christliche Typologie der makkabäischen Mutter als Vorbild Mariens allerdings ist in der Gefahr einer Reduktion: sie beschränkt die Bedeutung dieser Mutter auf ihr „tapferes“ Leiden an Folter und Tod ihres Sohnes und blendet ihre philosophisch-theologischen Lehren aus. Hier besteht ein „Verheißungsüberschuss“ der Erzählung in 2 Makk 7, der „eines guten Gedenkens würdig“ (7,20) wohl wäre – nicht zuletzt im Hinblick auf den Ort der in der gegenwärtigen Theologie lehrenden Mütter, unter denen Helen Schüngel-Straumann besonders zu nennen ist!

Literaturauswahl

- F.-M. Abel*, *Les livres des Maccabées*. Paris 1949
- Gerson D. Cohen*, Art. "Hannah and her seven sons", in: *EncJud* 7 (1971) 1270-72
- Robert Doran*, *The Martyr. A Synoptic View of the Mother and Her Seven sons*, in: John J. Collins u.a. (Hrsg.), *Ideal Figures in Ancient Judaism*, Chicago 1980, 189-221
- Esther Fuchs*, *The Literary Characterization of Mothers and Sexual Politics in the Hebrew Bible*, in: Alice Bach (Hrsg.), *Women in the Hebrew Bible. A Reader*, New York/London 1999, 127-139
- Christine Gerber*, *Das zweite Makkabäerbuch. Was die Geschichte lehrt*, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hrsg.), *Kompodium feministische Bibelauslegung*, Gütersloh ²1999, 392-400
- Jonathan A. Goldstein*, *II Maccabees* (Anchor Bible 41A), New York 1984
- Walter Groß*, *Creatio ex nihilo - Alttestamentliche Anmerkungen zu einem alten dogmatischen Lehrsatz*, in: ders., *Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern* (SBAB 30), Stuttgart 1999, S. 55-63
- Christian Habicht*, *2. Makkabäerbuch* (JSRZ I/3), Gütersloh 1979
- Roswitha Hirner*, *Der Makkabäerschrein in St. Andreas zu Köln*, Bonn 1970 (diss. masch.).
- Tal Ilan*, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine. An Inquiry into Image and Status* (TSAJ 44); Tübingen 1995
- Werner Kappler/Robert Hanhart*, *Maccabaeorum liber II*, Göttingen 1976
- Ulrich Kellermann*, *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer* (SBS 95), Stuttgart 1979
- Hans-Josef Klauck*, *4. Makkabäerbuch* (JSRZ III/6), Gütersloh 1989
- Gerhard May*, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex nihilo*. Berlin u.a. 1978
- Margaret Schatkin*, *The Maccabean Martyrs*, in: *Vigiliae Christianae* 28 (1974) 97-113
- Georg Schmuttermayr*, „Schöpfung aus dem Nichts“ in 2 Makk 7,28?, in: *BZ NF* 17 (1973) 203-228
- Klaus Schreiner*, *Märtyrer, Schlachtenhelfer, Friedensstifter. Krieg und Frieden im Spiegel mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Heiligenverehrung*. Opladen 2000
- Helen Schüngel-Straumann*, *Anfänge feministischer Exegese* (ExuZ 8), Münster 2002
- Jan W. van Henten*, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People. A Study of 2 and 4 Maccabees* (JSJ.S 57), Leiden 1997

Stefanie von Dobbeler, Die Bücher 1 / 2 Makkabäer (NSK.AT 11), Stuttgart 1997

Hans-Friedrich Weiss, Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums (TU 97), Berlin 1966

Robert D. Young, The "Woman with the Soul of Abraham": Traditions about the Mother of the Maccabean Martyrs, in: Amy-Jill Levine (Hrsg.), "Women like this". New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World, Atlanta /GA 1991, 67-81